

Le clandestin ou l'Autre utopique

Tanguy ROUAUD

Résumé

La pensée du clandestin est corrélative d'une pensée du lieu et, plus largement, constitue le symptôme de ce sans quoi il ne peut y avoir de pensée de l'Autre.

Concevoir le clandestin, c'est nécessairement penser les frontières à partir desquelles il se détermine. Mais c'est aussi et d'abord s'acharner à figurer l'altérité dans un espace intenable.

A la fois plus et moins qu'une pensée, le clandestin est un anathème, un concept introuvable en régime philosophique, l'index d'un non-lieu de la pensée.

Abstract

Clandestine way of thinking is correlated to local thinking and more broadly frames the symptom of that without which no thought of the Other is possible.

Designing the clandestine way of thinking necessarily leads to conceive its determining borders. It also primarily means striving to figure alterity in an untenable space.

Being both more and less than a thought, the clandestine way of thinking is an anathema, a concept not to be found within the philosophical discourse and the index of a non-local topos of thinking.

Mots clés : Autre, frontière(s), figurabilité, identité, assimilation.

Le « clandestin » reste un concept introuvable parce que sans lieu et sans applicabilité effective (le clandestin est toujours a posteriori). Comme tel, il est le symptôme de l'aliénation d'autrui à son mode d'apparaître, à sa spatialisation originelle. Autrement dit, pas d'Autre sans épiphanie, c'est-à-dire sans manifestation (étymologiquement, manifeste, *manifestus*, c'est le fait d'« être pris à la main », « pris sur le fait », « convaincu de... ») ; cette opération garantissant une ultime maîtrise sur celui-là, même quand il est censé « s'absoudre de toute relation » (Levinas). Le clandestin, qui par nature échappe à toute mise en espace réelle ou virtuelle, et que l'on assimile trop rapidement à un Autre déchu de sa respectabilité, à un « horlieu » ou à un « sans-part », ne se détermine pas, lui, en fonction d'une quelconque apparition. Il ne se manifeste tout simplement pas. Il n'est pas un Autre, ni même seulement un autre de... mais il constitue l'indice d'une spatialité inhérente à l'altérité telle que la pense et la thématise la philosophie. Certes, le clandestin ne peut être identifié mais surtout, il rend l'espace « inidentifiable », c'est-à-dire inqualifiable selon les critères de la morale et de la politique. Il se crée dans les aéroports, mais pas seulement, des zones de non-lieu et plus sûrement des zones d'invisibilité ou de « non-Autre ». Le clandestin n'est donc pas supposé laisser une trace ni même une figure. Il n'est que l'annonce d'une inconsistance plus élémentaire et plus originelle que lui : l'Étranger. Ce dernier n'émerge pas dans le cadre d'une opposition avec l'« autochtone ». Il n'est pas le contraire ni le pendant de qui que ce soit.

Clandestins-résistants ou clandestins-étrangers constituent deux positions que nous nous refusons provisoirement d'assimiler ou même de comparer ici. La clandestinité des étrangers retiendra ici notre attention car elle pose le problème du non-lieu dans toute son étendue : non pas seulement le non-lieu en tant qu'il se déterminerait en fonction ou en marge d'un lieu défini, identifiable et appropriable mais le non-lieu radical tel qu'il incarne et détermine l'utopie, c'est-à-dire le sans-lieu en-dernière-instance.

Qu'il soit entré illégalement ou que son séjour se prolonge au-delà de l'échéance autorisée, l'étranger *devient* clandestin et perd son statut d'Autre identifiable. Il n'est évidemment pas assimilé aux membres légaux du lieu mais il n'est pas non plus assez différent pour mériter la reconnaissance, c'est-à-dire l'accueil réservé à l'Autre « authentique ». Ici se pose la question paradoxale de l'« altérité conforme ». C'est sur cette question de l'identité (-identifiable) de l'Autre que l'étranger-clandestin nous invite à rebondir. Traditionnellement et philosophiquement apprécié pour sa différence insaisissable, l'Autre n'en est pas moins circonscriptible et tributaire d'un lieu d'émergence. L'éthique contemporaine décrit ce lieu de l'Autre comme

un territoire inviolable et chez Levinas, l'altérité est même indexée sur le caractère intouchable de cette étendue par ailleurs inqualifiable. Certes cet Autre-éthique est décrit comme « sans-lieu », c'est-à-dire sans accès direct et sans prise « pour moi » mais il incarne déjà, et à lui seul, une topologie, une logique du lieu. L'étranger-clandestin est, lui, doublement sans-lieu. Il n'appartient pas à l'endroit où il se trouve mais il ne se détermine déjà plus en fonction d'un lieu qu'il aurait quitté. Il n'est clandestin qu'en tant que pénétré-sans-pénétration, sans franchissement inaugural. En fait, il reflète justement l'idéal d'impénétrabilité qui motive l'établissement géographique, politique et symbolique des frontières. Mais il le reflète sans le redoubler et sans l'imiter. A l'occasion de cette clandestinité inassimilable, l'Autre n'apparaît plus comme l'au-delà de toute frontière. Il n'apparaît plus du tout. Il est l'apparu-sans-apparition, c'est-à-dire le Passé-en-Passé et non plus le passé tel que nous le pensons spontanément (philosophiquement), comme justification-explication du présent ou de l'avenir. Sous la condition négative de l'étrangeté radicale, l'Autre n'est plus redevable de la moindre légitimation. Il ne s'éprouve ni ne s'exprime même plus au travers du langage censé le « véhiculer » et le faire apparaître.

Tandis que l'Autre éthique et métaphysique doit toujours rendre des comptes quant à sa provenance, au lieu d'où il vient, l'étranger-clandestin, lui, n'est pas devenu ce qu'il est par une opération de passage, il n'est même jamais devenu mais exprime le sans-lieu qui précède et détermine tout lieu, voire toute dialectique entre lieu et non-lieu.

L'Autre en scène

Le mérite de Levinas est d'avoir su penser l'Autre indépendamment de toute spatialité représentable ou figurable. Autrui ne peut être contenu ; aucune frontière visible ou même simplement concevable ne peut l'enfermer. En même temps, Levinas ne parvient à désamorcer le mécanisme de spatialisation métaphysique qu'en lui substituant une autre opération tout aussi spatialisante et altéricide : l'excendance ou la transcendance épékeinaphysique, c'est-à-dire le non-lieu à partir duquel se détermine tout lieu mais aussi, et réciproquement, non-lieu qui ne se détermine qu'en fonction du lieu qu'il excède. C'est d'ailleurs ce que note Derrida dans son commentaire de *Totalité et Infini* :

« Vouloir neutraliser l'espace dans la description de l'Autre, pour libérer ainsi l'infinité positive, n'est-ce pas neutraliser la finitude essentielle d'un visage (regard-parole) qui est corps et non pas, Levinas y insiste assez,

métaphore corporelle d'une pensée éthérée ? Corps, c'est-à-dire *aussi* extériorité, localité au sens pleinement spatial, littéralement spatial de ce mot ; point zéro, origine de l'espace, certes, mais origine qui n'a aucun sens avant le de, qui ne peut être séparée de la génitivité et de l'espace qu'elle engendre et oriente : origine *inscrite*. »¹

Il nous faut nous attarder ici sur la transcendance opératoire par laquelle l'éthique levinassienne se présente et s'impose comme activation ou « allumage » du « Tout-lieu ». Cette transcendance ne correspond en rien à celles que la philosophie est susceptible de thématiser : transcendance « méta » ou dépassement ; transcendance « *épeikéina* » ou au-delà de l'essence même. Levinas se place d'emblée en-deçà de cette distinction entre les deux transcendances mais il ne parvient à thématiser la seconde qu'en niant la première, qu'en tentant de neutraliser les vertiges occasionnés par celle-ci. Il n'explique pas *comment* et au sein de quel « sur-lieu » la comparaison ou l'absolue distinction des deux est possible. La convertibilité essentielle de ces deux modes de transcendance n'est pas elle-même figurable ni même thématisable. Elle relève plutôt d'un mécanisme subtil par lequel la philosophie se place toujours d'abord à (voire comme) l'articulation du non-lieu au tout-lieu.

Chez Levinas, la relation à l'Autre, et particulièrement au visage de l'Autre, reste une relation qui suppose un face à face et une direction. Certes la distance à l'Autre est infinie et elle ne connaît pas d'étalon. Elle n'en conserve pas moins une orientation. La transcendance Levinassienne continue à supposer un point de départ et un point d'arrivée. Même dans ce cas, l'altérité n'est envisageable que parce qu'elle intervient dans un espace qui la précède. Derrida l'a très bien saisi lorsqu'il écrit :

«...il s'agit seulement [dans l'eschatologie messianique dont s'inspire Levinas] de désigner dans l'expérience nue un espace, un creux où elle puisse être entendue et où elle doive résonner. »²

Ainsi, Levinas lui-même n'échappe pas aux vertiges de la convertibilité. Non seulement, la transcendance « *épékeina* » dont il vante les mérites n'est possible que parce qu'elle supprime la transcendance « méta », traditionnellement thématisée par la philosophie, d'une certaine façon elle « dépasse cette dernière », la supprime tout en la conservant mais surtout, cette forme de transcendance ne se manifeste qu'en se redoublant, en s'inventant une spatialité antérieure, douée de nombreuses propriétés : orientation, infinité, asymétrie, etc.

Bref, cette transcendance n'est elle-même thématisable qu'à partir d'une sur-transcendance opératoire (présente dans toute philosophie) grâce

à laquelle il est toujours d'abord possible de convertir, mesurer, estimer, remplacer... Elle ne constitue l'ouverture ou l'horizon, à partir desquels se donne le tout du monde, que parce qu'elle s'est déjà offerte la possibilité de convertir le Néant en Être et le rien en tout. Mais cette transaction n'est effectuable que parce qu'une certaine identité de lieu a déjà permis de déterminer un passage entre ce Néant-ci et cet Être-là. Aussi absolus soient-ils, Néant et Être, par exemple, n'en sont pas moins susceptibles d'être saisis en une même visée, en une même intentionnalité, immédiatement comprise comme horizon. L'identité de ce passage, comme celle de tout lieu, n'est pas elle-même un lieu mais le non-lieu le plus radical, tel qu'il ne communique, ni ne se communique pas. Il est toujours déjà forçé à toute transaction et, plus généralement, à toute visée. Cependant, si la philosophie persiste à penser ce non-lieu comme un néant échangeable, comme une « autre scène » ou comme une absence de lieu dont la place est pourtant déjà circonscrite et localisable par un « ceci », c'est parce qu'elle se refuse à penser une immanence qui aurait toujours d'abord échappé à son potentiel imaginatif et qui donc aurait d'emblée révélé la contingence extrême de celui-ci :

« Ainsi la philosophie présuppose elle aussi un non-lieu mais s'ingénie à le nier ou à l'oublier pour se présenter comme tout-lieu. De là qu'elle feint de reconnaître à très haute voix un présupposé compris comme Lieu, Autre, Autre scène, alors qu'elle ne pense qu'à le réduire à l'état de présupposition et à le ronger, c'est la ruse du Tout-lieu imaginaire. »³

Attardons nous maintenant sur la philosophie comme forme incontournable du Monde et sur celui-ci comme Tout-lieu. Le Monde constitue d'abord la règle d'équivalence par laquelle tout extérieur est immédiatement convertible en intérieur. Il est moins substantiel que fonctionnel dans la mesure où il commence par généraliser la convertibilité, avant même de l'appliquer à des états précis. L'« ensemble » des territoires possibles, et l'« ensemble » des passages possibles entre territoires, sont eux-mêmes soumis à cette toute-puissance de l'échange. Aucun lieu géopolitique n'est identifiable indépendamment des autres lieux dont il se distingue. Aucune frontière n'est pensable sans la référence à un « même » horizon (le droit international mais pas seulement), à une règle qui veut que les histoires de chaque nation soient d'emblée comparables, regroupables en une même grande Histoire. Non seulement L'Histoire mondiale explicite mais aussi et surtout l'Histoire des frontières qui suppose toujours déjà une entente tacite et préalable, une histoire où le droit du plus fort est d'emblée légitimé. Celui-ci n'est jamais un État, ni un conquérant particuliers mais la stabilité elle-même en tant qu'elle précède toute réflexion sur des délimitations

précises. Stabilité de l'échange (des territoire et des frontières) qui réclame que tout lieu soit toujours d'abord appropriable et surtout, toujours d'abord pensé sur le mode du « portionnable » et du « valorisable ». La question de l'appartenance d'un lieu ou celle de l'appartenance à un lieu sont de toute façon tributaires de l'auto-réflexivité inaugurale par laquelle se donne le Monde. Par celle-ci, le Monde est d'emblée généré dans le cadre d'une équivalence, d'une circonscription et d'une délimitation. Il constitue l'environnement à proximité duquel – et contre lequel – L'Étranger apatride, et donc essentiellement clandestin, émerge et se distingue. Ce dernier n'est que le négatif du Tout du Monde, en tant que rien de ce que lui propose celui-ci ne lui est nécessaire pour acquérir sa pauvreté intrinsèque. Car le Monde est aussi et d'abord ce qui suppose un capital primitif, une accumulation de principe. C'est pourquoi, celui qui veut s'intégrer ou être assimiler doit lui-même faire montre d'une certaine richesse, d'un capital d'origine. Il lui est impératif de venir de quelque part. Non seulement pour être identifié mais aussi pour justifier de son appartenance au Monde et de son adhésion spontanée à la réflexivité que celui-ci requiert. L'Assimilable doit s'être positionné *en fonction* d'un système clos et exhaustif de valeurs et s'être lui-même réfléchi à travers elles. L'assimilable, comme auto-affection, et le Monde, comme simple totalisation, semblent être en concurrence ; celui-là se doit de hiérarchiser les références que celui-ci nivelle en se contentant de les juxtaposer. Mais dans les deux cas, l'« unité » reste un étalon incontournable car même l'Autre ou l'Assimilable sont d'abord appréciés pour leur capacité à synthétiser (normes, valeurs, références, Histoire, etc.) Malgré la succession de mises à distance et de mises en abyme auxquelles il se livre, l'Assimilable n'en est pas moins le garant d'une unité qui persiste à transcender toutes les transformations (intégration, assimilation, naturalisation) vécues. De même, le Monde est, nous l'avons dit, l'unité qui rend toute nouveauté immédiatement évaluable à l'aune du « déjà là ». Monde et Assimilable sont des pivots, des charnières qui articulent par avance le possible et l'effectif, la puissance et l'acte. Parce qu'ils sont vécus, dans les deux cas, comme l'unité qui, sur le mode du « même » ou de l'« auto », est toujours déjà disposée à englober, en le dépassant, son extérieur qui ainsi se trouve toujours d'abord qualifié en fonction de cette reprise « à venir », Monde et Assimilable sont d'abord fonctionnels, en tant que « convertisseurs ». En même temps, chacun d'eux constitue un lieu qui, à cheval sur le virtuel et le réel, n'en demeure pas moins le « même » lieu, qui s'offre une continuité de principe, entre dimensions habituellement hétérogènes.

Le sans-lieu de la pensée

Contrairement au Monde, et sans lieu assignable, le Réel, tel que le pense la non-philosophie, est quant à lui donné sans proximité et a fortiori, sans étalon pour le convertir. Quant à l'Étranger, qui fait valoir cet illocalisable *auprès* de la géopolitique, on peut dire qu'il est lui-même sans-lieu en-dernière-instance. Cela signifie d'abord et surtout qu'il est celui par lequel se donne d'emblée la contingence du Tout-lieu ; et s'il entretient un dernier rapport avec ce dernier, c'est aussi dans la mesure où il exprime la contingence radicale du Tout-assimilable. Il tient ensemble l'hypothèse du Réel-en-Réel et le sans-consistance, en-dernière-instance, du Tout-lieu géopolitique. Mais on comprend tout de suite que la deuxième partie de cette combinaison est « déduite » de la première : parce que le Réel *n'est qu'en-Réel*, le Tout-localisable de la géopolitique ne peut pas prétendre englober la moindre parcelle de réalité ; aussi absolu soit-il, cette absoluité apparaît ultimement, ou réellement, sans fondement. Cette deuxième partie est encore susceptible d'être interprétée, ce qui n'est pas le cas de l'hypothèse du Réel-en-Réel qui, en elle et pour elle, ne requiert aucune explicitation. On comprend ainsi que l'Étranger est avant tout une force d'irréversibilité entre un axiome qui n'a pas d'applicabilité en un lieu, et un usage de la politique qui ne repose qu'en dernière-instance sur cet axiome. Si le Tout-lieu de la politique apparaît lui-même sans-lieu en dernière-instance, c'est parce que l'Étranger-clandestin le *force* à se penser *autrement-que* sur le mode de la délimitation. En tant que force d'unilatéralisation, celui-ci fait valoir, à la fois le sans-lieu Réel *auprès* du Tout-lieu philosophique, et l'immanence radicale ou Réel-en-Réel qui n'est pas redevable de son illocalisation. L'Étranger est donc le dépositaire de l'utopie, c'est-à-dire, de la détermination sans-lieu ; il engage cette dernière tel un futur toujours déjà manifeste, avant toute figurabilité dans l'horizon d'un lieu ou d'un temps, avant tout remplissage par des figures territoriales qui ne sont jamais que des fantasmes présents, ou plutôt des expressions du présent comme fantasme. Le futur-sans-contour est l'utopie, en tant qu'elle s'effectue *auprès* du Tout-figurable, mais le Réel tel que Futur est d'abord exprimé par l'unilatéralité qui indique que ce Futur n'a pas de compte à rendre quant à la présence/absence de frontière ou de territoire.

Pensée frontière

La frontière est donc à la fois le point où se précipitent toutes les différences, et le point où elles se dissocient, où elles sont soigneusement « triées »⁴.

Dans tous les cas, la représentation spatiale continue à s'imposer, même chez les contemporains réfractaires à celle-ci, car tout geste philosophique se veut auto-législatif et se doit d'imposer des « constantes » susceptibles de convoquer et de mettre en forme un maximum de « variables ». La différence comme « espacement » et « temporisation » est encore ce par quoi se détermine une économie des signes ou du « tissu des différences » qui organise ces signes en code.⁵ Elle s'applique à un système de renvois « en général ». Elle ne prétend pas régler un type de rapport entre termes mais le jeu des rapports dans son ensemble et ce qui fait qu'un terme peut prétendre à l'identité. Pour Deleuze, « le plan d'immanence » est la constante à/par laquelle s'ordonne le « mouvement de l'infini »⁶ comme ensemble de toutes les variations possibles. Il est ce qui instaure le jeu des intersections et des différences entre concepts. Dans tous les cas, c'est toujours un arrière-fond, une dynamique générale ou un principe premier qui détermine les relations entre termes. Ceux-ci finissent toujours par s'effacer, non seulement au profit des rapports ou différences qu'ils ont entre eux mais surtout au nom du Tout possible et/ou effectif dans et par lequel ils émergent en tant que singularités distinctes.

La non-philosophie montre précisément que l'identité est incommensurable à un Tout, quel qu'il soit ; il ne s'agit pas de poser, à l'instar de Levinas, que la singularité (de tel étant) *s'oppose, voire se dérobe*, à la totalité (l'Être). D'une certaine façon, elle reconnaît que le Tout ne laisse rien en dehors de lui ; elle admet qu'il n'est plus contraint par l'auto-réflexion et n'existe que sous des conditions réelles. Enfin, avec la non-philosophie, le Tout n'est plus seulement ni un a posteriori ni le résultat d'un rassemblement ni le produit d'un désir de totalisation qui l'excèderait. Le Tout, tel que cloné sous la condition du Réel, devient un a priori non-philosophique, émancipé de l'impératif d'auto-ressaisissement :

« ...il y a donc tout à cloner mais justement le clonage du Tout exclut l'auto-englobement par le Tout »⁷

Avec la philosophie, le Tout se doit d'occuper *toutes* les places, comme arrière et comme premier plan. Le Tout est censé avoir l'exclusivité du regard sur lui-même. Mais fondamentalement, ce Tout s'apparente à un phénomène

d'occupation ou de remplissage car même s'il est l'instigateur de l'espace et/ou du temps dans lesquels il se pose, le Tout n'en est pas moins aliéné à cette problématique de l'espace, à ce décalage perpétuellement reconduit entre vide et plein ; le Tout n'est plein que parce qu'une réserve de vide est toujours déjà aménagée. Subordonné à cette logique de l'agrégat, le Tout reste désespérément a posteriori ou empirique, ou plutôt il est ce par quoi une délimitation entre a priori et empirique s'impose puisque le Tout n'existe qu'en se dédoublant ; entre puissance et acte, virtuel et actuel, Tout pour lui-même et Tout pour une connaissance. La philosophie est l'opérateur par lequel le Tout est résolument possible / impossible, ardemment désiré comme champ de spéculations illimitées mais aussi rejeté dans la mesure où la philosophie refuse d'être circonscrite. C'est pourquoi toute philosophie n'est jamais elle-même qu'un Tout relatif pour un autre Tout prétendant à l'absoluité. La non-philosophie, de son côté, ne commence pas par embrasser *toutes* les philosophies en espérant dégager quelques traits généraux. Si la non-philosophie existe, ce n'est pas sous le regard d'une autre instance qui ambitionnerait de la dépasser ou de la déborder car ce jeu de regard et de dédoublement est justement le propre de la philosophie qui n'existe qu'en étant regardante-regardée. Le moteur de la philosophie est également le moteur du Tout. C'est pourquoi toute approche « frontale » de la philosophie se leurre en supposant qu'il existe un champ « plus large » dont elle (la philosophie) ne constituerait qu'une petite partie. La non-philosophie ne s'intéresse pas à la-philosophie telle qu'elle prétend occuper un espace, mais à la philosophie ou à la philosophabilité en tant qu'elle porte en elle la *possibilité de tous les Touts possibles*, y compris le Tout de la ou des philosophie(s) :

« Finalement, la philosophabilité n'est pas le tout empirique de la-philosophie ou d'une philosophie mais le tout de son noyau formel, auquel s'ajoutent des pièces annexes qui le « critiquent » ou le varient plus ou moins. »⁸

Philosophiquement, l'autochtone et l'étranger dépendent moins d'une frontière précise que de cette structure d'auto-englobement. L'étranger apatride ou le clandestin sont inintégrables parce qu'aucun Tout n'est plus susceptible de les ressaisir. Ni le monde, ni la nation auto-suffisante, ni même l'Histoire ne peuvent imaginer de place pour eux. Ce sont avant tout des exclus de la pensée, voire des impensables. Seules une non-philosophie ou une non-politique peuvent encore révéler la fonction positive et déterminante de ces sans-lieu.

Identité et assimilation

Le comble de toute assimilation, c'est qu'elle consiste à exiger des étrangers qu'ils expriment leur singularité et, qu'à travers ce nivellement qu'est l'identité nationale (par exemple), ils révèlent leur identité propre. Toutes les théories de l'assimilation considèrent l'identité comme un aboutissement mais, en même temps, elles se refusent à faire de l'individu une finalité. L'Étranger pensé philosophiquement est finalement enjoint à laisser son identité en suspens. Cette défiance à l'égard de celle-ci est due à la confusion entre individu et individualité. Cette dernière est assimilable à une « identité » réfléchie *dans* et *pour* elle-même, à une clôture et à un repli. L'idée d'une identité irréfléchie ne parvient pas jusqu'à l'esprit des politiques pour qui la citoyenneté ne commence justement qu'avec la réflexion. Pour eux, c'est l'appartenance qui détermine l'identité. Nous faisons ici le pari inverse : l'identité précède et détermine l'appartenance, mais elle ne la détermine qu'en-dernière-instance. Dans ce cas, la citoyenneté (nationale ou mondiale), n'est plus réductible à l'adéquation à une appartenance qui lui préexisterait. Elle est considérée dans sa plus grande extension : elle n'est plus seulement une adhésion, à une devise, à un projet, etc. ; elle se présente comme un mélange, ou plus exactement comme un échangeur entre Tout-lieu et non-lieu, à l'occasion duquel émerge l'Étranger qui est toujours déjà immanent à son essence de sans-appartenance, de sans-provenance. Il a, ou est, lui-même une identité radicale (c'est-à-dire sans support ni attribut) de-dernière-instance. L'Étranger n'est plus tributaire d'une évolution quelconque ; il n'est plus non plus circonscrit. Placé sous la condition de l'identité immanente, ou plus simplement vu-en-Un, le sujet-Étranger n'a pas à « gagner » son identité, ni à l'indexer sur le temps. Il n'en est pas pour autant clos sur lui-même car il est aussi et précisément ce qui ne se détermine pas en fonction d'une quelconque intégration, et donc a fortiori d'une auto-intégration. C'est pourquoi on ne peut pas le définir comme une individualité, entendue comme ensemble des caractéristiques propres à un individu. Non seulement il n'a pas de contour mais surtout, il ne se décline pas en une série de qualités ou de propriétés.

L'Homme radical, qu'exprime l'Étranger, n'est pas lui-même un télos et ne requiert donc aucune conformation. L'immanence (de) l'Homme est telle qu'elle n'a pas besoin ni de l'espace ni du temps pour être manifeste et s'exprimer. De son côté, le Monde est un ensemble de figures en devenir et le « sujet » philosophico-politique est sommé de rejoindre cet ensemble et de participer à ce ballet. Sous la condition de l'immanence radicale,

l'assimilation apparaît elle-même comme une sur-figure, l'ensemble de toutes les figures possibles, qui suppose encore un bord extérieur et surtout, l'assimilation requiert elle-même une réflexion, une mise en abyme, et donc une assimilation de l'assimilation, pour se donner. L'Étranger, lui, n'est pas circonscriptible dans un « champ », spatial et/ou temporel, supposé le précéder. Il exprime l'identité-de-dernière-instance de l'assimilé et de l'expulsé. Il est lui-même un-sans-unité, immanence radicale qui n'a plus besoin ni du temps (de l'intégration) ni de la reconnaissance (nationale) pour s'imposer en-identité. Il n'est même pas opposé à l'altérité, telle que la conçoivent la philosophie et l'éthique mais il fait valoir l'essence de sans-provenance de celle-ci, en tant qu'elle est radicalement étrangère au Tout-commensurable du Monde et à la traçabilité qu'impose ce dernier.

L'identité *de* l'Étranger (nous devrions plutôt dire l'identité-Étranger) n'est pas plus connue que méconnue par quiconque mais c'est elle qui détermine toute connaissance des mélanges d'identité et de différence qui font que, non seulement la philosophie est toujours différente d' – identique à – elle-même mais surtout, que toute question concernant la mêmeté et l'altérité est d'emblée intra-philosophique puisque la philosophie épuise, exhaustivement, toute pensée de l'identité qui se construit avec ou contre la différence. Autrement dit, l'identité n'est pas une question mais une réponse toujours déjà donnée-sans-donation, qui conditionne toute interrogation prétendant circonscrire le problème de l'identité. C'est pourquoi, la non-philosophie s'efforce de montrer, dans un premier temps, qu'il n'existe aucun lieu, autre que philosophique, qui permettrait de comparer autochtones et étrangers, mêmes et autres, assimilés et clandestins, etc. Dans un second temps, elle pense le clandestin tel un symptôme de l'immanence radicale ou de l'inhérence (à) soi, tel une expression positive de l'irréversibilité ou de l'inintégréable. Enfin, elle conçoit l'Étranger comme seule force de pensée susceptible de neutraliser l'illusion auto-englobante du Monde.

Une pensée clandestine

Comment imaginer une pensée clandestine qui ne se déploie pas dans un environnement, et même qui ne déploie pas du tout ? La pensée intégrationniste se veut auto-réflexive et auto-réfléchie : elle prétend pouvoir se désigner et se ressaisir comme source et résultat de cette même intégration. Mais que vise cette pensée lorsqu'elle parle d'elle-même ? Une pensée de ce type revendique le droit et le pouvoir de s'explorer et de s'approfondir, de se communiquer et d'être reçue, donc d'être elle-même

intégrée. La philosophie de l'assimilation est son propre réceptacle, elle s'auto-légitime en décidant ce qui, en matière d'homme et de pensée, est assimilable ou non. Elle ne se déroule qu'à partir d'elle-même. Même la philosophie contemporaine, qui définit la pensée comme un symptôme, comme l'expression en creux d'une altérité insaisissable, impose les normes de recevabilité de cette altérité. En tant qu'elle continue à légiférer sur les rapports de l'être et de l'avoir, elle persiste à tracer des contours, à réifier et à reconduire (même a contrario) un idéal d'appartenance. Cette philosophie demeure ultimement figurative et dessine le lieu d'un rapport originel entre instances concurrentes (Moi et Autre, lieu et non-lieu, etc.) Certes, Levinas réfute toute symétrie en matière d'éthique et parle d'un « infini de séparation » entre Moi et Autrui. Mais ce dernier reste redevable de cette distance par laquelle il se détermine. Même s'il « s'absout » de la relation au Moi, l'infini de séparation lui est encore corrélatif et Autrui ne se pense pas indépendamment de lui. Quelles que soient ses déterminations, l'altérité est toujours conçue en fonction du milieu dans lequel elle se déploie (même quand ce milieu est appelé langage ou différence). Dès que la pensée, la conscience ou même l'Autre sont envisagés sous l'angle de leur déploiement ou de leur épiphanie, ils requièrent un cadre qui leur est contemporain et en fonction duquel ils se définissent :

« ...son visage où se produit son épiphanie... »⁹

Même lorsqu'elle veut penser la différence la plus absolue, la philosophie doit convoquer ce ou celui que cette différence affecte. La différence existe, à la fois, comme entité irréductible et comme rapport. La « trace » derridienne, par exemple, est empreinte, effacement, présence-absence substantivée mais elle est aussi différenciante en tant qu'elle annonce indéfiniment la possibilité/impossibilité d'une relation entre deux termes. Aussi indécidable soit-il, le cadre de la relation est posé et il prétend exprimer une contrainte réelle.

De son côté, la non-philosophie révèle la connivence philosophique qui lie originellement l'auto- et l'hétéro-production (du moi ou de l'autre...), bien que celles-ci paraissent opposées. Elle n'est pourtant pas en position de survol par rapport à la philosophie. Elle ne prétend occuper ni un autre lieu ni un autre temps que ceux qui portent et qu'entretient la philosophie. La non-philosophie est sans lieu assignable par une philosophie et, en même temps, elle témoigne de ce sans-lieu pour la philosophie que la nécessité d'occuper une place obsède et confine à la stérilité.

La seule instance susceptible de tenir, en une pensée, l'être-séparé du clandestin et la dualité assimilation / exclusion philosophique, sans produire

une synthèse entre les deux, c'est un sujet transcendantal (l'Étranger) qui est affecté par la dualité, ou qui apparaît à son occasion et qui n'est pas déterminé par celle-ci mais bien plutôt par le Réel. Il est un organon, une force-de-pensée et non plus une partie abstraite ou concrète d'un territoire. Le sujet-Étranger est l'invalidation immanente des prétentions territoriales. L'Étranger « incarne » la seule causalité que le Réel tolère, précisément parce qu'elle ne l'engage pas. Il s'agit d'une causalité négative. La politique se pense telle qu'elle ne peut se passer d'extérieur. Celui-ci est son spectre, sa fatalité, son milieu, son adversaire, etc. En tant qu'il ne peut qu'échapper à la politique et qu'elle ne cesse pourtant de le requérir, il apparaît, en régime éthique, comme le Mal. Mais il n'est tel que parce qu'il constitue l'irréductible mélange de théorie et de pragmatisme que la politique, par nature, ne peut élucider. De son côté, l'Étranger ne lui doit rien et il n'est même pas pensable dans l'ordre de l'éthique. Il n'est qu'en-Réel, il n'existe pas au monde ni dans l'éthique et n'agit pas directement sur ceux-ci. Si le Réel tolère un agir, c'est celui de l'Étranger à l'éthique-monde qui peut donner ces derniers (sans les façonner), et l'identité du mélange qu'ils constituent, sur le mode de l'utopie ou du sans-lieu ou tels qu'ils sont eux-mêmes sans-lieu, mais en-dernière-instance-seulement. L'Étranger est l'entité par laquelle s'érodent les prétentions et l'hégémonie de l'éthique qui déclare se suffire à elle-même et qui se veut la dépositaire de l'identité de l'assimilé et de celle de l'exclu. Seul un sujet transcendantal peut faire valoir, non pas l'identité du sans-lieu mais le Sans-lieu tel qu'Identité pour l'éthique. L'Étranger est l'objet d'une théorie avec laquelle il se confond mais seulement en-dernière-instance. Le sujet-Étranger ne fait pas de théorie : il est la théorie de part en part. De même, il ne pratique pas la non-éthique : il est cette pratique sans reste. Il se constitue sur la base de sa cause réelle. Il trouve, dans l'« Autrui philosophique », l'occasion qui lui permet d'exister. L'Étranger n'est pas un sujet auto-réfléchissant, ni auto-réfléchi. Il reçoit son identité de sujet, elle-même-sans-donation, plutôt qu'il ne produit l'auto-donation d'une identité. Il ne faut pas concevoir le sujet-Étranger comme une chose, ni comme un concept qui serait le reflet de cette chose. L'Étranger prend la forme d'une fonction transcendantale. Le Sans-lieu (ou l'Identité réelle) est la constante. Les concepts philosophiques d'Autrui, n'étant plus qu'une forme de symptôme de l'Étranger, constituent l'argument variable. L'Étranger use de l'empirique (ou du mélange de transcendance et d'empirique à partir duquel la philosophie forme le concept d'« Autrui ») pour s'inventer tel que transcendantal et apriorique sur la base de l'utopie. Il ne trouve dans l'Autrui de la pensée-monde, qu'une occasion. La philosophie a fait d'Autrui un objet de déférence et, en même temps, une

singularité sans identité, un anonyme. Pourtant, c'est seulement avec L'Autrui ou l'Autre de la psychanalyse et de l'éthique que la philosophie accepte de s'envisager à partir d'une « autre scène », sous un regard qui n'est plus seulement philosophique ni rationnel. Mais Autrui reste, finalement, dans la périphérie de la philosophie et il ne se manifeste qu'en tant que vecteur de pathos et de culpabilisation. L'Étranger résulte d'un clonage à partir de l'Autrui élaboré par la philosophie, mais d'un clonage réel sous la condition de l'utopie. Autrui n'est pas, à proprement parler, le modèle dont l'Étranger serait la copie, ce n'est que le matériau et l'occasion à partir desquels l'Étranger se constitue comme étant, lui, sans-original. Autrui n'est qu'une interprétation restrictive de l'Étranger et, c'est plutôt ce dernier qui constitue une modélisation d'Autrui. L'Étranger se réalise tel une représentation heuristique, correspondant à la formulation d'une théorie. Il n'est pas un sujet support d'attributs mais à l'inverse, c'est lui qui attribue à Autrui une structure interne destinée à rendre compte de certaines propriétés manifestes de celui-ci, non en tant qu'Autre (ou Autrui) particulier, issu d'une philosophie, d'une éthique ou d'une théorie psychanalytique quelconques, mais en tant qu'Autre de toute éthique possible, grecque ou judaïque. L'Étranger est un modèle issu d'une théorie plus profonde, celle du Futur ou de l'utopie et il fournit à cette dernière une interprétation complète d'Autrui, au sens où tous les énoncés de cette théorie produisent, grâce à lui (l'Étranger), des effets de vérification et de réfutation. Là encore, l'émergence de l'Etranger ne peut se comprendre qu'à partir d'un travail sur le concept d'Autre ou d'Autrui, traité comme simple matériau et non plus comme a priori d'une expérience isolable. L'Autre de l'éthique est, comme le Mal, toujours en excès sur son concept. De son impossibilité à le saisir complètement, à en faire un contemporain, l'éthique devrait en conclure à l'irréductible précession du Futur, mais elle se rabat sur une « responsabilité infinie », infiniment présente, à un engagement seulement « diachronique ». Mais quelle que soit la distance qui sépare le moi de cet Autre, celui-ci n'en reste pas moins une autre présence. Certes, toutes les éthiques ne mesurent pas Autrui à l'aune de l'intersubjectivité et pour Levinas, Autrui n'est pas un autre moi mais autrement que moi. Mais, malgré cette nuance, l'Autre est encore discriminable à partir du moi. Il est l'au-delà de ce que le moi peut imaginer à son sujet. En tant que tel, il reste un contemporain, le symbole d'un enfermement dans le présent.

Dans la mesure où il n'apparaît que sous la condition négative de l'immanence radicale ou de l'Ego-en-Ego, l'Etranger ne se mesure plus au moi, justement parce que le moi est, de son côté, le sans-mesure. La seule

mesure et le seul dédoublement encore possibles relèvent de l'éthique-monde en tant que chacune de ses entités est toujours déjà convertible. L'autre problème, corrélatif au premier, est que l'Autre de l'éthique n'accède jamais à l'identité : il demeure désespérément anonyme, éclaté entre plusieurs manifestations d'altérité, jamais vraiment individué. L'Ego-en-Ego est le Moi indifférent à toute (inter)subjectivité, il est l'Identité (de l')Étranger qui n'est plus, comme Autrui dans la philosophie, un anonyme ou un visage méconnaissable. L'Étranger n'est pas opposé au moi, il ne se constitue pas en tant que négatif du moi. Il n'est pas non-plus la copie-conforme de celui-ci : il est identique au Moi en-dernière-instance. Mais il réalise toujours d'abord l'immanence radicale de ce Moi dont le clandestin était la première expression.

1. Derrida, *L'écriture et la différence*, « Violence et métaphysique », Points Seuil, p. 169
2. Derrida, *L'écriture et la différence*, Points Seuil, p. 124
3. Laruelle, *La lutte et l'utopie à la fin des temps philosophique*, PUF, p. 119
4. Balibar, *Nous citoyens d'Europe ? les frontières, l'Etat, le peuple*, La Découverte, p.64
5. Derrida, *Marges de la philosophie*, « la différance », Editions de Minuit, p. 12
6. Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie*, Editions de Minuit, p.40
7. F. Laruelle, *La lutte et l'utopie à la fin des temps philosophique*, PUF, p. 73
8. *ibid*, p. 95
9. Levinas, *Totalité et Infini*, Le Livre de Poche, biblio essais, p.211, c'est nous qui soulignons